

一遍浄土教における「往生」の問題

——法然浄土教の一展開としての——

竹 内 明

一

周知のごとく、一遍浄土教は法然・證空・聖達・一遍と次第し、約一〇〇年のインターバルを置いて「時衆」教団として結実した。一遍は法然の高弟西山派祖證空の法孫であり、当然のことながら、その浄土教には證空浄土教を媒介としつつ、法然浄土教の継承と、一遍の個性よりする独自の展開がある。今試みに「往生」の問題に関わって、法然浄土教の特殊的普遍としての一遍浄土教につき、努めて今日的理解を加えつつ、考察してみることとする。

二

「往生」とは、一般的には他の世界に生まれることをいうが、浄土教においては、念仏の功德によつて阿弥陀仏の眞実の世界に往生生まれることをいう。すなわち、法然の『往生要集釈』に「捨此往彼蓮華化生^{ナリ}」とあるように、この現実の苦悩の世界を捨ててかの清浄な極樂浄土へ行き、蓮台の上に生まれることをいうのである。

もともと、浄土教は、凡夫の罪惡性の自覺に立ち、この濁り切つた現世においては煩惱の雲厚く、自力の修行によつてこの世において成仏することなどおぼつかないから、命終後浄土に往いて生まれ変わつて成仏する、という考え方から成立してきたものである。従つて、浄土教の伝統的な解釈においては、い

わゆる「厭離穢土欣求浄土」、すなわち、この穢れた国土を厭い離れて淨い国土を欣び求めるということをその基本的立場とし、命終わつて後極楽浄土に生まれることが強調されてきた。確かに、法然もその『選択本願念仏集』に「念仏者捨^{スル}命已^{ハテ}後決定^{シテ}往^ヌ生極楽世界^ニ」⁽³⁾と明言している通りなのである。しかし、ここにいる往生浄土ということが單なる「捨此往彼」として厭世的来世主義のように往相にのみ限られ、往生を死後のこととして、人生の意義を問ひ、また、人間のかかえる実存的な問題に解決を与え、超越的なものに照しての人間の精神的・倫理的向上をもたらす現実相の転換や救済といった自行化他の還相を伴わないとしたら、それは仏敎でもなければ宗教ということもできないであろう⁽⁴⁾。弥陀と凡夫とが互いに返照し合ひ、その根源的生命との出会いによつて煩惱を払い、新しい次元における自らの生命を創造して、永遠の相の下に眞実の自己に歸り行く機の絶対転換という新しい高次の人間形成を成就するところこそ往生浄土の眞意義がある⁽⁵⁾。

実のところ、『観無量寿經』を見ると、釈迦の十六觀の敎えを聞いて韋提希が「廓然大悟、得無生忍⁽⁶⁾」したのは現世でのことであつた。また、『阿弥陀經』について見れば、一日ないし七日間、一心不乱に名号を執持するならば命終に臨んで阿弥陀仏が現前し、安心して極楽国土に生まれることができる、と

説かれるとともに、また、このような阿弥陀仏の敎えは、十方恒沙の諸仏に護られているので、その敎えを聞いて仏を念じて行くならば、この濁り切つた現実の世の眞つ只中にあつても悟りの約束された不退転の境地に安らうことができる、と述べられている。すなわち、『阿弥陀經』は、極楽世界へ生まれるのは命終の後のことではあるが、しかし、この現実のままでも退転することのない安心立命の位が定まる、としているのである。つまり、命終後に浄土に往生し、現世においては不退転の位に住する、というのであつて、證空浄土敎の説に従つて分類すると、前者は当得往生、後者は即便往生に相当し、それぞれ釈迦の無余涅槃および有余涅槃に比定することができる。

思うに、釈迦・弥陀二尊の敎えに乗じて浄土の門も開かれたのである。仏敎思想の歴史的発展の流れのなかで、大乘仏敎のうちより必然的に發生し展開してきたものである以上、罪惡性の自覺に徹し阿弥陀仏の廣大無辺な慈悲を信樂して極楽浄土に往生することを願う浄土敎といえども、仏敎の基本的綱格である眞実の自己の覺醒といういわゆる内的超越の立場の埒外にあるわけではない。実のところ「捨此往彼」を立場とする伝統的浄土敎においても仏性や靈性・本覺の内在を否定していたわけではないのである。二元相對する緊張關係のなかの機法各別との人間觀に立つ法然においても、来世往生が強調されつつも、

仏性の存在を認め、「言往生者諸教諸宗之悟道時之名也」⁽⁷⁾とし、「往生の業成就は、臨終平生にわたるべし。本願の文簡別せざるゆへなり」⁽⁸⁾とも、また、「あみだ仏は一念に一度の往生をあてをき給へる願なれば念ごとに往生の業となるなり」⁽⁹⁾とも述べ、更に、「カカル不信ノ衆生ノタメニ、慈悲ヲオコシテ、利益セムトオモフニツケテモ、トク極樂ヘマイリテ、サトリヒラキテ、生死ニカヘリテ、誹謗不信ノモノヲワタシテ、一切衆生アマネク利益セムトオモフヘキ事ニテ候也」⁽¹⁰⁾と「還来穢国度人天」の旨を述べているのである。

一方、一遍も、浄土教の伝統に従つて、「厭離穢土欣求浄土のこゝろざしを深くして息たえ命終(は)らんを喜び、聖衆の来迎を期して弥陀の名号をとなへ、臨終命断のきざみ無生法忍にかなふべきなり」⁽¹¹⁾と命終後の来世往生を説き、「現世の結縁は後生の為(め)にて候へば、浄土の再会疑(ひ)有(る)べからず候」⁽¹²⁾と述べ、後生の往生を否定してはいない。しかも、彼にあつては、過去・現在・未来の三世を超越した名号に帰入すれば、始めもなく終わりもない無始無終の往生であり、「臨終平生と分別するも、妄分の機に就(き)て談ずる法門」⁽¹³⁾であるから念々が臨終であり、念々が往生であつた。「たゞ今の念仏の外に、臨終の念仏な」⁽¹⁴⁾く、人生の最後の瞬間のみが臨終ではなかつたのである。それ故、只今の一念をむなしく過ごさぬよう説くので

あるが、それは永遠の今を生きることであり、更に彼が「南無阿弥陀仏はもとより往生なり」⁽¹⁵⁾とも「名号の位則(ち)往生なり」⁽¹⁶⁾とも述べ、念仏を称えて往生するのではなく、また人間が往生するともいわず、念仏すなわち往生である、と説く所以であつた。これは、法然が「往生の業成就は、臨終平生にわたるべし」⁽¹⁷⁾とも「一念に一度の往生をあてをき給へる願なれば念ごとに往生の業となるなり」⁽¹⁸⁾とも述べていることを先蹤とし、證空が「念仏三昧、往生の体と心得るより外には別に臨終を置くべからず。又別に来迎を置くべからず。念仏即往生、往生即臨終なり。又来迎なり」⁽¹⁹⁾といっていることを直接承けていることはいうまでもない。いわば現当両益ともいうべく、浄土は、念々において自心の即今にあるとともに、また、帰り行くべき家郷として他在的に西方にあつたのである。しかして、善導が『往生礼讃偈』『前序』において「前念命終後念即生彼国」⁽²⁰⁾と往生の様態を前念は現世、後念で来世にと具体的に、伝統的浄土教はこれに従うのであるが、「善導の釈ばかりにては猶(ほ)意得られず」⁽²¹⁾とする一遍は、前念・後念の別をも「只今の称名」⁽²²⁾に止揚し、「偏依善導」⁽²³⁾を立場とする法然が、すでに『選択本願念仏集』において「念仏行者観音勢至如影与形暫不捨離」⁽²⁴⁾と述べ、「念仏者捨命已後決定往生極樂世界」⁽²⁵⁾と説いていることを承けつつ、善導の『往生礼讃偈』の「発願文」

が「臨命終時、心不顛倒、心不錯乱、心不失念、身心無諸苦痛、身心快樂如入禪定」⁽²⁶⁾と命終以後の往生を説くのを改め、「誓願偈文」において、一向称名の人は、平生において、「阿弥陀仏 観音勢至 五五菩薩 無数聖衆 六方恒沙 證誠諸仏 昼夜六時 相続無間 如影隨形 無暫離時 慈悲護念 令心不乱 不受橫病 不遇橫死 身無苦痛 心不錯乱 身心安樂 如入禪定」⁽²⁷⁾く、有余涅槃にも比すべき即便往生を遂げて平安を得て心は浄土に遊び、臨終の後、「命斷須臾 聖衆來迎 乘仏願力 往生極樂」⁽²⁸⁾として、無余涅槃にも比すべき當得往生を遂げるのである。肉体的・生理的束縛など一切の障りから離れての究極的な無為涅槃界への「捨此往彼」の當得往生も、念々に名号の真実に生きる念仏即往生の此土入聖ともいうべき即便往生を離れてそれがあるわけではなく、本来不二というべきものである。一切衆生の往生は十劫の昔の阿弥陀仏の正覺において決定しているからである。

三

思うに、祈り、念ずるということは、人間が人間を越えたものと対話し、その靈性を強め、日常的自己を無にするということとでなくてはならない。人間の輪廓を越えたものへの思慕こそ

がその物質的生活を浄化してくれる。一遍は、「捨て、こそ」との空也の言葉を念仏の本質を語った金言である、とし、念仏には少しの計度分別も残っていないはならない、と示して、一切の自力の妄執の捨棄を強調した。⁽²⁹⁾ 彼が、「わがなくては念仏申(す)が死するにてあるなり」⁽³⁰⁾ といっているように、自我に死し、念仏において無我無心になり切るとき、凡夫と弥陀とは一如し、いわゆる「機法一体」の名号となる。一遍が、「能歸といふは南無なり、十方衆生なり。是すなはち命濁中天の命なり。然(る)に常住不滅の無量寿に歸しぬれば、我執の迷情をけづりて、能歸所歸一体にして、生死本無なるすがたを、六字の南無阿弥陀仏と成就せり」⁽³¹⁾ という所以である。自らの心を捨てて無我となり、無量寿の名号に自己を没することによってこそ、法が頭わになつて自己の働きは実相と一体となり、行仏は仏行となつて、「唯仏与仏」「仏々相念」となるのである。すなわち、称名に自力の功徳を認めず、自力の我執を捨てることによって、弥陀の身・口・意の三業と衆生のそれとは一つになる。衆生の三業を離れるということは自己を無にすることであり、自己を無にし、空にすれば、宇宙全体が自分となるのである。「無」は單なる消極的なゼロではなく、無限大でもあるのである。名号において古い自己に死して名号において永遠に生きるのである。すなわち、自我に死して無我になり切るとき、限

りない時間・空間の宇宙と一体になり、自我の殻を破つて、弥陀の三業を成じ、無量寿・無量光と一如するわけである。当体一念の念仏において、十劫の昔の正覚は衆生の当体に現成し、無限が有限に來たり、念仏即往生となり、その端的の一声に自己の衆生性は否定媒介され、絶対に他なるものが矛盾的に自己同一し、機の絶対転換を遂げて、己身は弥陀となり、凡夫の身・口・意の三業は弥陀のそれとなつて、現身のままに往生を証得するのである。衆生の三業を離れる「離三業」は弥陀の三業となる「成三業」に転じ、光寿無量の永遠の今を喜びのうちに生きる充実した生が実現するのであつて、一遍浄土教においてはこれを後世「離成三業」という。これは、證空が、「一念十念も機の功に仍らず、唯仏体の外に別に機の功を論ずる事なき所を、念々不捨者は名正定之業といふ。即ち此を他力の至極とするなり」⁽³²⁾とも、また、「南無は迷の衆生の体也。覺りと云ふは阿弥陀仏の体なり。この二が一になりたる所を仏につけては正覚といひ、凡夫につけては往生と云ふ也。……此の謂れをこゝろえんずるを即便往生ともいひ、機法一体ともいひ、証得往生とも云ふ也」⁽³³⁾とも述べている證空浄土教の「機法一体」「離三業」の念仏を先蹤とすることはいうまでもない。

なお、一遍は、「南無とは十方衆生なり。阿弥陀とは法なり。仏とは能覺の人なり。六字をしばらく機と法と覺との三に開し

て、終(ひ)には三重が一体となるなり。しかれば、名号の外に能歸の衆生もなく、所歸の法もなく、能覺の人もなきなり。是則(ち)自力他力を絶し、機法を絶する所を、南無阿弥陀仏といへり。……しかれば金剛宝戒章と云(ふ)文には『南無阿弥陀仏の中には機もなく法もなし』⁽³⁴⁾といへり」と『金剛宝戒秘決章』の「念仏中、努無機法」⁽³⁵⁾との言葉を引用しつつ、この「機法一体」の論理を展開しているのであるが、実のところ、『金剛宝戒秘決章』は疑義があるものの法然の作と伝えられており、もし真作とすると「機法一体」の思想は證空以前すでに法然に胚胎していたことになつて「惡人正機」説の事例にも比定せられ、注目される。

四

さて、西方極樂浄土の救主とされ、浄土教各派が本尊とする阿弥陀仏については、『浄土三部經』、ことに『無量壽經』において詳述されている。周知のように、そこにおいて、阿弥陀仏につき、その前世において法藏比丘が世自在王仏の下で一切衆生の苦惱解決の誓いを立て長い思惟と修行の末に十劫の昔にこれを完成した、と記されている。およそ、宗教的真理は、人間の能力や言葉をはるかに越えた聖なる絶対的・究極的な永遠の

ものであるから、それ自体を直接客観的・対象的に叙述することはできず、従って、比喻や方便、また神話や象徴をもつて語られることが多い。たとえば、神といつても、それはいかに言葉を楽しいても的確に表現することはできない。何となれば、それは単なる静的・固定的な実体ではないからである。阿弥陀仏の物語も同様に客観的な事実を記した史実ではない。しかし、この物語は、単なる神話でも、また、偽りの仮構でもなくて、問題は、この人間の苦悩と仏の慈悲との触れ合いを語って余蘊がなく、一人の人間が発願して成仏していくという、阿弥陀仏の物語の象徴的な表現の奥において語られている真意は何かということなのである。⁽³⁶⁾

およそ、衆生は、相対・有限な罪惡・生死の、欠けたる存在として、完成は永遠のエロスであり、一遍の言葉をもつていえば「おもひと思ふ事はみな 叶はねばこそかなしけれ」⁽³⁷⁾ということであつたのであり、実のところ、衆生の善は惡を内包した相対的善にしか過ぎず、また、老いや死を否定できない人間性の根源に宿る、完成への向上という人文的欲求と不死という本能的欲求といった永遠の願いを有する。この人間存在そのものに根差し、人間すべてに共通する切なる願いこそ、人間として自己の存在の根拠への問いを促し、宗教への門を叩かしめるのである。宗教とは、無限への転生であり、永遠の相の下に

おける自己実現であるからである。

ところで、森羅万象、天地の万物は大宇宙のサムシング・グレートともいふべき根源的生命的ビッグ・バンに伴う自己表出であろう。衆生も、また、直接にはその両親から生まれたのであるが、本源に遡ると自然の一部として大宇宙の根源的命から分岐し展開したミクロコスモスとして、生まれ変わり死に変わりしその永遠の命を今、ここに受け継ぎ、自分の順番を生きている。否、自分の力で生きているのではなく、個体を越えた太陽などの宇宙生命エネルギー、まさに「他力」によって生かされて生きている。無量寿・無量光の永遠の存在である阿弥陀仏は、限らない時間・空間として不生不滅の大宇宙そのものの、一切の物を包摂し、大宇宙に遍満している一切の生命を生み出し育む働きそのものの、大いなる宇宙の根源的命であつて、浄土教において「法身」の弥陀というのがそれである。

一般に、法身仏は、大宇宙の永遠不滅の真理、ダルマすなわち法そのものとして如々常住の理仏である故に、気が付こうが付くまいが悠久無限の宇宙である法身の弥陀は客観的に存在するが、その本来の姿は、時間的・空間的限定を越えて、形もなく色もなく自然であるが、人格性を欠くから「しるもしらぬも益ぞなき」⁽³⁸⁾という趣がある。確かに、一遍が、「弥陀を真実といふ」⁽³⁹⁾とも、「無心寂靜なるを仏といふ。意樂をおこすは仏と

いふべからず。意樂は妄執なり⁽⁴⁰⁾」とも説き、更に、「『從_レ是西方過_二十万億仏土_一』といふ事。実に十万億の里数を過_二ぐる_一にはあらず。衆生の妄執のへだてをさすなり。……たゞ妄執に約して『過_二十万億_一』と云_二ふ_一。實には里数を過_二ぐる_一る事なし⁽⁴¹⁾」というように、「無心寂靜なる」阿弥陀仏もまた妄執深い衆生にとつて十万億の里数に比定されるほど無限のあなたに超越している仏なのである。しかし、一遍が、また、「阿弥陀の三字を無量寿といふなり。此寿は無量常住の寿にして不生不滅なり。すなはち一切衆生の寿命なり。故に弥陀を法界身といふなり⁽⁴²⁾」と説くように、弥陀は、衆生にどこまでも超越的でありつつ、しかも、これを内に包み、否、これに内在し見守っている仏なのであり、いわば、一切の衆生は、その親を縁としつつも法身の弥陀から生まれ、しかも、それによって生かされている。主体的な事実として、まさに、仏と衆生とは二つにして一つ、絶対矛盾的に自己同一なのである。この故にこそ、阿弥陀仏は根源的な故郷の親として「大御親」とも称されるのであるが、その「仏の子」として一切の生ける生命は法身と同じ「仏性」を有しているのである。法身の大いなる永遠の命は時間・空間を絶し遍満して万物に命を付与し、個々の生命はその大いなる命と根源において一つになっているからであり、その仏性は、己心の弥陀として、自ら

の心のうちにある衆生の心想中の仏であり、宇宙大の真実の自己であるということができよう。「觀無量寿經」に「諸仏如来、是法界身。入一切衆生心想中⁽⁴³⁾」とあり、一遍が「仏こそ命と身とのあるじなれわが我ならぬこゝろ振舞⁽⁴⁴⁾」と詠む所以である。

かく考えると、人間性の内面から発する根源的な永遠への願いは、もとをたたせばまた真如とか法性と呼ばれる大宇宙の理法としての普遍的真理の表出、すなわち、法身の弥陀の願いであったこととなるのであり、宇宙の森羅万象を貫いて生命を育むこの普遍的な理法、宇宙の救済意志とでもいうべきものこそ、釈迦の悟ったダルマすなわち法の内容であり、また浄土教的に表現すれば一切衆生を摂取しなければ正覚を取らぬという智慧と慈悲の発露として衆生に働き掛ける「本願⁽⁴⁵⁾」として結晶している、といつてよい。法がいまだ顕われていない阿弥陀仏の因位が「法」を内に「蔵」した人格として「法蔵」と称され描かれていた所以でもある。人間釈迦の願いが生・老・病・死に悩める人びとの救済にあつたように、釈迦の言葉として綴られた「浄土三部經」の阿弥陀仏の本願はまた衆生の願いであつたのであり、罪惡・生死の衆生なくしてその救済者の弥陀はなく、弥陀の正覚と衆生の往生はまた別のものではない。

ここにおいて、一遍は、その「己心領解の法門」として「十

劫正覺衆生界 一念往生弥陀国 十一不二證無生 国界平等坐大会⁽⁴⁶⁾」との七言の頌を詠じ、一切衆生の往生は法蔵比丘が十劫の昔に万行による善根功德の智慧をその名号に収め四十八願成就して阿弥陀仏となつたとき決定している、とし、名号において一切の衆生はすでに往生を成就し救われ、本来仏として、その性は善であり、「九品ともに正行の善あるべきなり⁽⁴⁷⁾」とするのであつて、それは「悉有仏性」の浄土教的表現といつてよい。阿弥陀仏のことを報身といい、受用身というのは、名号においてその修行を報われて法を享受し楽しむ仏となつたという意味であつて、法身の阿弥陀仏と報身の阿弥陀仏は相即するが、前者は人格性に欠けるから、一遍が、「名号酬因の報身は 凡夫出離の仏なり 十方衆生の願なれば 独⁽⁴⁸⁾りももるゝ過ぞなき⁽⁴⁹⁾」と述べ、「他力不思議の名号は自受用の智なり」⁽⁴⁹⁾とも説くように、一遍浄土教では、阿弥陀仏は人格的な仏として顕現する自受用報身仏でなければならない。阿弥陀仏を一切衆生の往生を期していわゆる法・報・応の通三身の報身を越えた「名号酬因の報身」とするところはもとより善導以来の他の浄土教と同様であるが、しかし、「自受用」身とする点はこれに異なり、その特色といえよう。他受用身の教化は初地以上の十地の菩薩位に限られて凡夫には無縁であるが、十方を宇宙の救済意志として妨げなく照らす、本願を発する智慧の光は自受用の本質だ

からである。

五

一般に「浄土」といえば煩惱の汚れを離れて悟りの境地に入つた仏や菩薩が住む清浄な国土をいうが、浄土教における「浄土」は、いうまでもなく阿弥陀仏の極楽浄土であつて、「安養浄土」とか「安樂浄土」などとも呼ばれる。『阿弥陀経』などの浄土經典によれば、この浄土は、法蔵比丘が苦しみ悩む一切の衆生を一人残らず救済するという誓願を成就し、その結果として建立され、煩惱が完全に消滅した「無為涅槃界」である、とされる。そして、この穢土から西の方へ十万億の仏土を過ぎた所にあつて、そこでは一切の苦悩から解放されて心安らかであり、また、無数の金銀財宝で飾られ妙なる音楽の流れる善美を尽した有相莊嚴の理想世界であつて、阿弥陀仏がここにあつて常に説法している、とされるのである。

この極楽浄土は、釈迦の悟つた境地を浄土教的に表現した世界であり、法・真実・真如・実相の世界である。それは、有無とか生死に関わる相対的な世界ではなく、有無・相対を絶し、それをゆるやかに包む絶対的な世界、あらゆる矛盾・対立を止揚した純一なそれであつて、一切を包摂し、拒否しない絶対的

な永遠の世界である。すなわち、形もなく色もなく、自もなく他もなく、迷いもなく悟りもなく、生もなく死もなく、善もなく悪もなく、愛もなく憎しみもなく、時間もなく空間もない、総じていかなる対立もいかなる差別も限定もない、自然そのものの涅槃寂靜の世界である。対立がなく、煩惱もまた起こらない世界であるから、「無為涅槃界」というのであつて、一遍は、この無色無形無我無人の世界を「無我真実の土」⁽⁵⁰⁾とも「空無我の浄土」⁽⁵¹⁾とも表現している。

この世界は、純粹な無の世界であつて、法身の弥陀の浄土に相当し、すべての人格性・人間性を止揚・脱却した世界である。その意味で凡夫にとつて絶対に他なる世界である。すなわち、これは、一遍が、「弥陀を真実といふ」⁽⁵²⁾とも「無心寂靜なるを仏といふ」⁽⁵³⁾ともいつているように、妄執深い衆生には無限大のあなたに超越している。彼が「極楽は無我の土なるが故に、我執をもては往生せず」⁽⁵⁴⁾という所以である。しかしながら、すべての人間性を止揚し、凡夫にとつて絶対に他なる世界であるといつても、それは凡夫と隔絶した世界ではない。それどころか、彼が「阿弥陀の三字を無量寿といふなり。此寿は無量常住の寿にして不生不滅なり。すなわち一切衆生の寿命なり。故に弥陀を法界身といふなり」⁽⁵⁵⁾と説くように、衆生の寿命は弥陀のそれであつた。弥陀の浄土は、どこまでも衆生に超越的でありつつ

しかもそれを包み、その本源となるものであつた。まさにそれらは絶対矛盾的に自己同一なのである。浄土は、根源的に衆生がその世界より生まれ、やがてはそこへ帰り行く所であつたのである。それは、彼岸の世界というよりも衆生の生死する此岸の世界の根底にあつて、それを包む世界なのであり、人間の帰り行くべき故郷であつたのである。すなわち、「生死といふは妄念」⁽⁵⁶⁾であり、その生死を越えた不生不滅の「無我真実の土」こそ浄土であつて、それは自心の即今にあるのであるから、妄執が断ち切られるところの現下に阿弥陀仏の浄土は現成し唯心の浄土となる。頽廢した日常性にある自己を否定媒介するとき、時間・空間のなかに身を置きつつ、自己の本源に帰つて永遠・無限の境涯に入り、宇宙的自己を生きているのである。換言すれば、無我無心の名号に帰入することによつてこそ、無始輪廻の繫縛を離れて、父母未生前の自らの「本分本家に帰る」⁽⁵⁷⁾のである。仏教は時空的存在として生死無常を生きている衆生をその家郷である不生不滅の本源に帰せしめる宗教である、といつてよい。法然はその「選択本願念仏集」に「言ニ南無一者即是歸命、亦是發願廻向之義。言阿弥陀仏一者即是其行」⁽⁵⁸⁾と説くが、これを承け、「時衆」七祖託何が、『他阿弥陀仏同行用心大綱註』において、「言ニ南無一者即是歸命」である、としつつ、その「歸命」の第一義に「還源」を挙げている所以である。⁽⁵⁹⁾「これを

『努力飄迷還本家』といふ⁽⁶⁰⁾のであつて、衆生の指向すべき浄土は自らの心のうちにあり、それはまさに帰行行くべき故郷に他ならなかつたのである。

さて、この衆生にとつて故郷である「無我真実の土」としての浄土は、諸々の生命を育む生命エネルギーの本源であり、悠久の宇宙の真理の発現として確かに客観的に実在する。そこで、ここにおいて、西方十万億土のかたに衆生とは他在して三元的に存在するとされる、有相莊嚴の浄土の意味について考えなくてはならない。もとより、仏教は、一切の存在も現象も因縁によつて生じ、これがあるから彼があるという、相依相関の關係を離れてはありえないから、一切が空・無我である、とし、固定した空間的・客観的な有相の実体は認めない。ここに、「西方」という指方立相も、太陽の沈む方向から未来・来世を西とした必然の結果であつて、東に対する西といった空間的に局限された一方的なものではなく、絶対的な西、方位を越えた十方即西方としての西であつて、すべての方向が西でなくてはならない。一遍は「從是西方過十万億仏土」といふ事実に十万億の里数を過ぐるにはあらず。衆生の妄執のへだてをさすなり。∴故に經には『阿弥陀仏去此不遠』と説(け)り。衆生の心をさらすといふ意なり⁽⁶¹⁾という。十万億という距離も此岸と彼岸との数量的な空間の隔たりではなく、衆生の邪な

我執のそれであつた。仏身と仏土とは相即し、仏の来迎のあるところには仏の浄土が建立されていなければならない。従つて、念仏を通し我執が撓無されるとき、仏護念の光中において、実に浄土と穢土、弥陀国と衆生界は平等となり、「国界平等坐大会⁽⁶²⁾」ということとなるのである。

また、妙なる浄土の莊嚴はどうか。既に述べたように、「無我真実の土」としての法身の弥陀の浄土は、超越的でありつつ衆生を包摂するとはいへ、形もなく色もない絶対境として人格性・人間性に乏しい趣がある。そこで、善美を尽くし、凡夫がその日暮らしのなかで願わずにはおられないまばゆいばかりの妙なる有相莊嚴の浄土が建立されたのである。すなわち、有相莊嚴の浄土は、衆生を無我真実の世界へ導くため阿弥陀仏が誓願成就し建立した報身弥陀の浄土である、と考えられるのである。故に、一遍は、「浄土を立(つ)るは、欣慕の意を生じ、願往生の心をすゝめんが為(め)なり。欣慕の意をすゝむる事は、所詮、称名のためなり。∴浄土のめでたき有様をきくに付(け)て、願往生の心は発るべきなり。此心がおこりぬれば、かならず名号は称せらるゝなり⁽⁶³⁾」という。称名には阿弥陀仏の万行万善の功德が込められており、称名の直下に衆生は往生を遂げて真実世界に入ることができる故、極楽往生を願うことは手段であり、称名こそが目的である、というのである。彼が、「極

樂も、指方立相の分は、法已応捨なるべし⁽⁶⁴⁾」と述べ、対岸に着き無用になった筏と同様に念仏即往生の位に至れば指方立相の方便は捨てられるべきものである、といい、更に、「地獄をおそろ、心をもすて、極樂を願ふ心をもすて、又諸宗の悟をもすて、一切の事をすて、申(す)念仏こそ、弥陀超世の本願にはかなひ候へ⁽⁶⁵⁾」と述べている所以である。なお、法身弥陀の浄土は浄土本来の姿であつて報身弥陀のそれは衆生への慈悲の故の仮の姿であり、もともと同一不二のものであることはいうまでもない。

六

「安心」とは、一般に仏教の修行によつて心を法に安住させて不動の境涯に安らうことをいうが、浄土教では、阿弥陀仏の本願を信じて念仏により決定往生の確信に安住することなのであつて、行に對し、心をいい、普通、「浄土三部經」の一つの『觀無量壽經』にいう「至誠心」「深心」「廻向發願心」の三心を当てるが、法然浄土教は厭欣心・菩提心および三心を、證空浄土教では領解の三心を、それぞれ安心と呼ぶなど各派によつてアクセントの置き方に差異がある。しかし、帰するところは、三心が衆生の起こすべき信心か、名号に本来備わつたもの

かによつて立場を異にするわけである。

さて、一遍浄土教において、一遍は、三心を説明し、「至誠心は、自力我執の心を捨てて弥陀に帰する」こと、「深心とは『自身現是罪惡生死凡夫』と釈して、煩惱具足の身を捨てて本願の名号に帰する」こと、「回向心とは、自力我執の時の諸善と名号所具の諸善と一味和合するとき、能歸所歸一体と成(り)て、南無阿弥陀仏とあらはるゝ」こととし、要するに、「三心とは身心を捨てて念仏申(す)より外に別の子細なし。其身心を、棄(て)たる姿は南無阿弥陀仏是なり」と述べ、一切は名号の体内に位置する、との立場を取つた。そして、信について、「決定往生の信たゝずとて人ごとに歎くはいはれなき事なり。凡夫のこゝろには決定なし。決定は名号なり。しかれば決定往生の信たゝずとも、口にまかせて称せば往生すべし。是故に往生は心によらず、名号によりて往生するなり。決定の信をたてゝ往生すべしといはゞ、猶(ほ)心品にかへるなり。わがこゝろを打(ち)すて、一向に名号によりて往生すと意得れば、をのづから又決定の心はおこるなり⁽⁶⁷⁾」といつて、往生は、人間の力によつて決定するのではなく、人が信じると信じないとにかくかわらず、すでに十劫の昔に名号において決定している、としたのである。

確かに、信じることによつて本願は感受されるのであるが、

信じない者には何の価値もないというのでは大悲とはいえない。そこで、證空は、「たゞ南無阿彌だ仏と申ばかりにて、往生すと心えたる輩、当世にたゞこれは一往は信ずるに似たりといへ共、悉く尋ればさして思入たる処なしふかく信ずる義候はざる也。是をばひら信じと申すにも不及候也。加様の輩に向ては、本願のむなしからず、凡夫を撰するいはれ、一分にてもかまへて心えよと申きかせ候也」⁽⁶⁸⁾とも、また、「無行不成者、解淨レ行故、三心悟既備、行業必可^{シト云}成也。其行体阿彌陀仏四字、意得 往生正行、一切諸行業、皆無^{シト云}非^{ト云}往生教行、得^ル心故也」⁽⁶⁹⁾とも述べて、阿彌陀仏の正覚成就のいわれを領解することを説いた。すなわち、彼は、「得^テ至心信樂欲生我國三心体^{シユヘル}成^{シユヘル} 功德云^{ヲハヒ}觀^{ヲハヒ}仏、云^フ入一切衆生心想中^ト 仏是也。此心位^ノ仏也。仍^チ云^フ是心作^ヲ仏是心是^ト仏者、云^フ乃至十念^ノ念得^テ体^ニ成^ル 位^ノ念^ノ仏^ノ。云^フ念^ノ仏衆生撰取不捨^ト 仏是也。此念^ハ仏位^ノ仏也」⁽⁷⁰⁾と説いて、「至心信樂欲生我國」の三心に対応するのが觀仏であり、「乃至十念」に対応するのが念仏との立場に立ち、その法孫であり一遍の法兄弟でもある深草の顯意の『觀經正宗分散善義楷定記』巻第一に「示觀領解説為^ヲ三心^ニ」⁽⁷¹⁾とあるように、念仏は三心という撰取不捨の大慈悲に生かされていることを自覚する示觀領解の上の行とする。いわゆる「他力の領解」ということであるが、これと同じく、熊野成道以前の一遍も、「一

念の信をおこして南無阿彌陀仏となへて、このふだをうけ給^フべし」⁽⁷²⁾と、まさにこの證空の三心觀に対応し、「至心信樂欲生我國」の三心をつづめた「一念の信」を前提とし「乃至十念」の念仏を勧めていた。⁽⁷³⁾熊野への道中出会った一律僧に信心の有無の問答の末「信心おこらずともうけ給^ヘ」と札を渡して、疑團となり、「阿彌陀仏の十劫正覚に一切衆生の往生は南無阿彌陀仏と決定するところ也。信不信をえらばず、淨不淨をきはらず、その札をくばるべし」⁽⁷⁴⁾との夢告を受け、その疑團の氷解を得た。熊野三山は伝統的に高野山などと違って女人禁制でないことはもとより「信不信をえらばず、淨不淨をきはらず」⁽⁷⁵⁾とのことをその立場としていたのである。しかして、「一遍は、「領解すといふは領解すべき法にはあらずと意得るなり」⁽⁷⁶⁾と證空のいわゆる白木念仏の立場に歩一歩を進め、名号絶対の全分他力の立場に立つに至った。すなわち、彼は、「心は、よき時もあしき時も迷なる故に、出離の要とはならず」⁽⁷⁷⁾、むしろ往生のさまたげとなるから、「念仏の下地をつくる事なかれ。…心のもちやうも往生せず。たゞ南無阿彌陀仏が往生するなり」⁽⁷⁸⁾と説いて、信をも往生の必要条件としない。機の善惡を離れて法の真実に帰する「依法不依人」の立場において、すべてを阿彌陀仏に委ね、如来の法則に従うとき、人間の計らいは自ずと消え、弥陀の智慧の働きが衆生を導いて行く。ここに、弥陀の

願船に乗託し、一遍が、「信といふはまかすとよむなり。他の意にまかする故に人の言と書(け)り。我等は即(ち)法にまかすべきなり」として、「任三業於天運」⁽⁷⁹⁾、法に任せて、「南無阿弥陀仏とまうす外、さらに用心もなく、此外に又示(す)べき安心もなし」と、ただ念仏する以外に行者の用心も安心もない、と述べ、名号至上の絶対他力の立場を表明したのである。これを後世一遍浄土教では「無安心の安心」という。

もつとも、この「無安心の安心」とは、『時宗統要篇』の著者玄秀がいうように、「安心落著之上無安心」⁽⁸²⁾をいうのであるが、人間の恣意性とでもいうべきか、「我等無安心念仏好事侍存シ、飽食飽眠、或引雜念、或述雜談、徒度年月、為衆不作少益」⁽⁸³⁾る「一箇無相伝之輩」⁽⁸⁴⁾を生じた。否、それどころか、実に、一遍在世中すでに、その「名号は、信ずるも信ぜざるも、となふれば他力不思議の力にて往生す」⁽⁸⁵⁾といい、「念仏は安心して申すも、安心せずして申すも、他力超世の本願にたがふ事なし」⁽⁸⁶⁾などと述べたことが、末端においては誤り解せられ、「たゞ詞ばかりにて義理をも心得ず一念発心もせぬ人共」⁽⁸⁷⁾を輩出していたのである。それ故にこそ、「時衆」二祖真教が、「信心決定とまうすは本願名号に落居する一念なり。されば此信心の人ひとへに本願をあふぎ機の徳をもたざるのあひだ、称名の一行より外に心のをむきなければ、

信心の人と称名の行者とふたつをかざれば、信心の人とも称名の人ともいかでかわけ候べき」⁽⁸⁸⁾と述べ、信心と称名とは別ものではなく、信は行のなかにあることを平易に説示しているのである。「信不信をえらば」ぬのは名号に根源的な絶対の信を置くからであり、かつ、如来大悲の宗教的次元の問題であつて、まさに離念不可得、衆生の分別や学解、三心さえも超越しているからである。確かに、如来の側からいえば、信じなくてもすでに救われていることとなる。しかし、それは他力の故であり、衆生の機根は千差万別であるから、称名の行をおろそかにしてよいということでは決してない。行なくしては無仏の世界となる。もとより現にある有限・相対の衆生が自らを律する自己否定的要素もなく、そのまま仏でありうるはずはない。あるとするならば、それは厭世主義とは裏腹の悪しき現世主義に墮してしまふ。如来大悲の本質を衆生生死の現象に現成する上で、その大悲に甘えることなく、あくまでも行はなされなくてはならないのである。一遍浄土教において、近世初期の学匠切臨が「みだによらいにうち任て念仏すれば往生するぞと、決定する一念を信心と云也」⁽⁸⁹⁾というごとく、信とは凡小の計度分別を離れて本願に全託する他力の信なのであり、他力とは行において如来の法則、法の力に自らを任せることであつた。招かれ知恩院において『選択本願念仏集』を講じた同じく近世一遍浄土

教の学匠観道が、その『選択貴旧鈔』において、『選択集』の大意は五言二八偈の「略選択の文」にあるが、その「頌文中已云正定之業者即是称仏名称名必得生依仏本願故」是即就行立信之意也⁽⁹⁰⁾とし、要するに称名こそ肝要であるが、それは「就行立信」に他ならないから、称名のなかに自ずから信がある、といっている所以であろう。

さて、一遍において、「名号の位則(ち)往生⁽⁹¹⁾」であり、「往生といふは無生⁽⁹²⁾」すなわち無生死であつた。そして、「極楽は無我真実の土⁽⁹³⁾」であるから、称名のときを措いて往生はない。あくまでも称名行、名号の位においてこそ、自己は法のなかに溶け込んで、生死的生命を脱して永遠に蘇生し、時間の束縛を受けながらも時間的形式を越えて、生きながらにして無生を証することとなる。時間・空間に身を置きつつそれを超越するのであり、これは、まさに、有限と無限、瞬間と永遠とが一つになる宗教的不死の境涯である。その「消息法語」に、「南無阿弥陀仏と一度正直に帰命せし一念の後は、我も我にあらず。故に心も阿弥陀仏の御心、身の振舞も阿弥陀仏の御振舞、ことばもあみだ仏の御言なれば、生(き)たる命も阿弥陀仏の御命なり⁽⁹⁴⁾」とあるように、国・界平等にして大会に坐することとなるのである。

一遍浄土教において、名号は過去・現在・未来の三世を一念に収める絶対現在において、一切の時間的規定を離れる故に、

「三世截断の名号」ともいい、その「三世截断の名号に帰入しぬれば、無始無終の往生⁽⁹⁵⁾」を實得して、「無量寿」の故に無生となる。「無量寿とは、一切衆生の寿⁽⁹⁶⁾」であつた。ここに、「少分の水を土器に入(れ)たらば、則(ち)かはくべし。恒河に入(れ)くはへたらば、一味和合して、ひる事有(る)べからず。左のごとく、命濁中天の無常の命を、不生不滅の無量寿に帰入しぬれば、生死ある事なし⁽⁹⁷⁾」なのであり、大いなる終わりなき永遠の命のなかに生死無常なる自己を任せるところに、自己は宇宙全体のなかにたちまち溶け込み広がって行き、無我となつて宇宙全体のなかに生かされ、時間・空間のなかに身を置きつつ時間・空間の制約を離れている故に、心の故郷ともいふべき根源的な光明遍照の永遠の命に抱かれ、仏護念の光中に生かされ生きていくという、否、真実の自己は宇宙の根源的生命であるという、全分他力の絶対的な平安や喜びと永遠の安心立命が生じる。欲望や世間の奴隷から解放され、欲しいもの、やりたいことなどのエゴの束縛から解放されて、法に一切を任せたい何の不安も揺るぎもない安らかな境涯に住して、自己の存在全体が真の自由と限りない安らぎを得、永遠の生における個として、生も死もない生死一如の無我になり切ってしまうところに、もはや相対・有限な人間存在そのものに根ざす孤独感や不安、代理不可能な「老いや死への存在」としての恐怖はなく、

一人称や大切な二人称の物理的な死を克服し、また、近代以降、傲慢にも世界を対象化し、変革してきたことに伴う基盤喪失感や物化し平均化され主体性や生き甲斐を失って陥った自己疎外といった疲弊した姿も克服される。自我にとらわれた生き方から解き放たれて永遠の命に生き、自己の小さい生に死して大きな命に生きるのであり、人は互いに、自己は自分というまぎれもない個人でありながら、意識の上でトランスパーソナルに森羅万象のあらゆる世界と重々無尽に繋がり合い、個別性と関係性といった次元を越え、いわばすべてが自分のこととなってしまつて対立がない。主観を滅すれば対置されていた客観・対象も消えることとなる。自己はただひとりの自己でありながら人びとすべてと繋がり自他の間に垣根がなくなつて人びとへの自他を分かつたぬ怨親平等・自他不二の愛が生じ、罪深い凡夫である自己は、そのまま名号において大いなる形なき永遠の命のかにおいて救われ、「共生極楽成仏道」の和合共生の世界に生きるのである。まさに、「身心を放下して無我無人の法に帰しぬれば、自他彼此の人我な⁽⁹⁸⁾」く、相対のなかにあつて絶対に生き、時間的な世界が永遠の実相を示す境涯が開かれるわけである。このところを明治の学匠河野往阿は、「現身当念ニシテ往生を剋果⁽⁹⁹⁾」し、「安堵ノ心蓮開発ノ義ト云⁽¹⁰⁰⁾」つたのである。これは、徹底した他力称名行においてこそ得られる安心の境涯

といえよう。例えば、「智慧第一」と称され、万巻の書を読み、偏に善導に依つて理論的にこれを整理して、『選択本願念仏集』において諸々の教えを「閣抛傍」して念仏を「選択」した法然が、その理論の証として体解を志したのは、同書末尾に掲げた「三昧発得⁽¹⁰¹⁾」であり、『法然上人行状絵図』や『三昧発得記』などによれば、事実として、三昧発得の人善導にならない、それを越え、日課として七万遍の念仏を修して、宝地・宝樹・宝池・宝楼など浄土の莊嚴を見、また、弥陀三尊を見仏し、自らも頭光登蓮の姿を現じている。法然もまた三昧発得の人であつたのであり、「源空はすでに得たる心地にて念仏は申なり⁽¹⁰²⁾」といい、「死生ともにわづらひなし⁽¹⁰³⁾」と述べ、また、「阿弥陀仏と申ばかりをつとめてに浄土の莊嚴見るぞうれしき⁽¹⁰⁴⁾」と詠じる所以であつたのである。

さて、一遍浄土教において、この名号の世界は、時間的・空間的な限定を越えて無辺際である故に、宇宙論的性格を有しているが、それに尽きることなく、主体的な事実として、名号の一声において、あらゆるものが無限の繋がりと広がりを持ち、法界遍満の汎神論的世界に変貌する。いわば、無色無形無我無人の純一なる無の世界が、「よろづ生(き)」⁽¹⁰⁵⁾としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずといふことなき、万法名号の世界と一体となるのである。名号の世界が、い

かなる限定をも越え、純一なる無の世界と同一であることは、一遍自身の、「名号は青黄赤白の色にもあらず、長短方円の形にもあらず。有にもあらず、無にもあらず。五味をもはなれたる故に、口になふれどもいかなる法味ともおぼえず」との言葉に明らかであるが、それは実のところ「無心寂靜なる」法身の弥陀の本質を考えれば当然のことであつた。

一遍は、この時間・空間を越え、言葉や人知の及ばぬ、対象理論をもつては捉えることのできない宗教体験の世界を、「六字之中 本無生死 一声之間 即證無生⁽¹⁰⁸⁾」と詠じているのであるが、それは、「松は松、竹は竹、其体(てい)をのれなりに生死なき⁽¹⁰⁹⁾」無色無形無我無人の純粹經驗の世界、自受法樂の世界であつたのであり、更には、宇宙の森羅万象の悠久のリズムのなかに溶け込み、自然と感應道交する汎神論的な風光、法界遍滿、限定なき宇宙大の生命に生きる、「十界依正一遍体⁽¹¹⁰⁾」の万法名号の世界であつたのである。他力の本質は法界に満ち満ちているが故に、一念の口称において無限が有限に來たり、「国界平等坐大会⁽¹¹¹⁾」となる。まさに、不生不滅の本源に歸し、大いなる永遠の命に生かされている彼此三業相捨離しないこの境涯は、日々是好日ともいへば踊躍大歡喜の喜びの世界に他ならず、一遍浄土敎の念仏は、「歡喜の念仏」であつたのである、それは證空浄土敎に由來するものであつた。すなわち、證

空が、衆生と阿弥陀仏とが一体であることの表現が名号であるという「機法一体」の立場から、「南無といふは、正しき我等が体なり。即ち三心なり。故に此の南無が阿弥陀仏の体に具せられて名号となるぞ、と心得る所が、往生にてあるなり⁽¹¹²⁾」と示し、更に、「ほれど」と南無阿弥陀仏と、なふる⁽¹¹³⁾」白木の念仏につき、「我等は常没常流轉の惡ながら、やがてその心の底に、是をすてたまはぬ仏の慈悲の万徳が充ち満ちたりけるよ、と思ふ故に、あまりの嬉しさに南無阿弥陀仏と稱ふるなり⁽¹¹⁴⁾」と述べているのを繼承したものである。

七

上來、一遍浄土敎における「往生」の問題について、種々の角度から考察してきたのであるが、ここにおいて今日の視點から若干の補説をしておきたい。

一遍浄土敎の核心は、十劫の昔、衆生を濟度するために成道した弥陀の正覺も、極樂往生を願う衆生の一念も差別はなく、弥陀の十劫正覺と衆生の一念往生とは不二であり、端的の当体一念の念仏によつて衆生は往生することができるという、正覺往生俱時成就、十一不二の弁証法的論理にあつた。衆生はすでに救われて大悲光摂の内にあり、当体一念の念仏に、十劫の正

覺は当体に現成し、その端的の一声に自己の衆生性是否定媒介されて、己身は弥陀となり、凡夫の三業は弥陀の三業となつて現身のままに往生を証得する。「名号の位則(ち)往生」であつて、決定はひとり名号にあり、絶対他力の故に機の功は募らなかつたのである。思えば、口称念仏という易行に最高の価値を見出したのは、一遍が端的に「三心といふは名号なり。この故に『至心信樂欲生我国』を『称我名号』と釈せり」といつてゐるように、『無量寿經』第十八願文の「設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我国、乃至十念、若不生者、不取正覺」を承け、「若我成仏、十方衆生称我名号、下至十声、若不生者、不取正覺」として、「十念」「称我名号」「十声」と釈した善導であつたが、一遍はその「十念」を「当体の一念」に昇華し、まさに、名号絶対の念仏至上主義を宣揚して、「念仏勸進をわがいのち」とし旅を栖としたのである。

それでは、この宇宙の根源的救済意志たる「本願」の自己表出としての、すべての功德を収め衆生に働き掛ける名号はどう今日的に理解することができようか。「名体不二」というが、弥陀は「真実」であり、名は体を現わし、言葉には言霊が宿るという。「十二不二」「機法一体」という十劫と一念、衆生と弥陀とを媒介する名号の世界に入り、法そのものである「真実」を表わす聖なる名を称え「真実」と交流することによって衆生

はそれが体にしみ込み刻印されて「真実」化し、真理を「光明」とすれば「光明」化され、真実の自己たる大いなる形なき命が顕わになつて法のなかに没入し、「生(き)たる命も阿弥陀仏の御命」となつて、「真実」の世界すなわち浄土に入るといふことではないか。陀羅尼にも比すべく梵音のまま名号をただ称えることによつてはからいを離れ二元的分別の桎梏を逃れて無碍自在の世界に入るのである。実のところ、證空は、「我心をとゝのへすまして念仏する定にて、往生の御こゝろざしはとぐるにて候」といつてゐるのである。定はすなわち瞑想であり、それにはいわゆるマントラの瞑想があるのであつて、口で称える念仏も念仏呼吸法ともいふべきこれであつたといつてよいであらう。実に念仏はそのまま禪定であつたのであり、その念仏のうちに自ずとその生活姿勢も調つて行き、我執の呪縛から解かれて、戒に則した生活が保たれて行く。思うに、念戒一致というのはいつてもどこでも修せる念仏の性質より来るものであり、その瞑想において雑多な想念を止め、心を一つに集中し、意識が深まり無我無心になつて行くところに、自我の根底にある自己の本質としての真実の自己が顕わになる、と考えられるのである。そして、定には智慧が伴うから證空も一遍もそれぞれ「名号智火」、「名号の智火」といい、また、定すなわち三昧には仏が来迎するから、一遍が「名号即(ち)これ真実の見

仏、真実の三昧なり。故に念仏を王三昧といふなり」⁽¹²⁷⁾と述べる所以であつたのである。

ところで、一遍浄土教においては命終後の往生ももとより説かれていたのであるが、その命終後の往生浄土の主体とは一体何であろうか。肉体を構成する「地水火風の四大」⁽¹²⁸⁾が分離し「べちくにはなれ」⁽¹²⁹⁾てその肉体が消滅し、心の動きが停止して後残るものがあるのだろうか。肉体の消滅とともにすべては消滅するとする唯物論の見解はいわゆる断見であり、輪廻する何らかの物的な実体を考えることもいわゆる常見として退けねばなるまい。まさに概念的思惟の範疇を越えていて、釈迦自身が無記をもつて答えた戯論であるが、現代人として疑問をそのままに判断停止のままではいかにも釈然とせず納得の得られない面がある。しかも、諸説区々としていて速断はできないが、その主体とは、けだし行為の残す潜在的な余力としての業^{ごう}ではあるまいか。身・口・意の三業の行為はそのまま消え去ることなく、潜在的なエネルギーである業種子として心の最深層に刻印され、因果の法則によつて、それが業因となり業果となつて果報をもたらず、とされるのであつて、唯識学派では、この心の最深層をアーラヤ識といい、ユング心理学における、過去から連続して集積された人類に共通の経験の世界としてのいわゆる集合的無意識に比定しうる。このアーラヤ識はそこに貯え

られた業種子が中心となつて死後も無意識的な自我意識であるマナ識とともに残存するとされるのであり、業はまさにエネルギー不滅の法則に従つて常に変化し流動しつつ展開していくのであつてその実体はないのである。この業種子の展開過程こそ過去・現在・未来の三世にわたる輪廻転生の実相であつて、古来靈魂などと呼ばれるものもけだしこれではないか、と考えられる。一遍は、「生死の妄念つきずして 輪廻の業とぞなりにける」⁽¹³¹⁾と述べて、業の輪廻を肯定している。そして、また、「名にかなふこゝろは西にうつせみのもぬけはてたる声ぞ涼しき」⁽¹³²⁾と記した札を淡州二宮の社の正面に打ち付けているが、初句には證空が「称をば、『かなふ』、『ほむ』と云ふに心便りあり」⁽¹³³⁾と述べていることが踏まえられており、かつ、第二句以下は法然の「あみだ仏と心はにしにうつせみのもぬけはてたるこゑぞすゞしき」⁽¹³⁴⁾からそのまま引いたものである。まさに、自家薬籠中の法然の歌に手を加え、書き付けたのであつて、一遍は法然とともに心が西方浄土に往生すると考えていたのである。法然が「すでに得たる心地にて念仏は申なり」⁽¹³⁵⁾といい、一遍が「此身はしばらく穢土に有(り)といへども、心はすでに往生を遂(げ)て浄土にあり」⁽¹³⁶⁾と説く所以であろう。

ともあれ、心の最深層のアーラヤ識の更に深奥にあるのが仏性ないし如来蔵と称される真実の自己であつて、三世截断の名

号によつて輪廻の業を断つとき、アーラヤ識は転識得智して、真実の自己は宇宙の真実と一体となり、仏も我もない世界に一如する。往生浄土とは、真実の世界への目覚めであり、輪廻を越えた永遠の相の下に真実の自己に帰つて行くことであつた。一般に、宗教は、自己の存在を三世といった永遠の生において理解するものなのである。

八

上來粗々述べ来たつたごとく、一遍浄土教は法然浄土教の一特殊の普遍として一見独自の個性的色彩を強く示している。思うに、宗教の本質の把握は思慮分別による知的理解ではなく、主體的な行による体験にある。知解が不要というのではなく、真実の自己の目覚めへの手段としてこれも尊い。しかし、それはあくまでもいわゆる「法已応捨」の分としてであつてより必要なのは体験なのである。念仏弘通を旨として、「知(り)てし(ら)ざれ、還(り)て愚痴なれ」⁽¹³⁷⁾との「一枚起請文」の文言にも比すべき伊予の尼僧の持言を賞揚し、弥陀の真実一路、「自力の意樂をば捨(て)果(つて)た」⁽¹³⁸⁾「灰頭土面・一所不住の捨聖一遍には『選択本願念仏集』など先師の著述を一々引く「智者のふるまひ」⁽¹³⁹⁾はない。しかし、法然なくしてもとより證空なく、従つて

一遍もない。法然浄土教は多くの念仏聖を擁すること成立し、更に展開して行くが、法然の三重の選択によつてたどり着いた「専修念仏」が西山色に彩られつつもその「選択」の論理や一切衆生平等往生の立場を忠実に継承し、いわば円のごとく円満具足の根源的ともいふべき無限の多角的思想を包蔵し、往生の問題について煩惱に覆われた具縛の凡夫の実存を直視して、臨終の一念による来世往生を強調しつつも、一心専念の劫つもり別時念仏のうちに三昧発得し、「死生ともにわづらひなき境界にあつた法然の思想を、捨聖一遍は、機鋒鋭く「一向称名」として特化・鋭角化して名号往生の、しかも名号至上主義にまで昇華しているのを見るのである。

これを要するに、一遍浄土教において、往生とは自我に死ぬことであり、自我に死ぬとは弥陀と一体になることであつたのであつて、そこに救う弥陀と救われる衆生という二元対立はなかつた。ここに、往生は、来世往生をそのうちに含みつつも、現身において執着を越えて無我的主体を形成し覺者に至る聖道門の成仏とも別ものでない絶対的「二元論」に立ち、そこにおいて、浄土教は聖道門と一つになつたといつてよい。まさに、一遍浄土教は、「選択」の極において、浄土教を不二法門としての大乗仏教に還歸せしめたといえるのである。

〔註〕

- (1) もとより捨聖一遍に立教開宗の意思はなく、あくまでも彼は浄土宗の僧であつたのであり、「時宗」という宗派名が成立するのは徳川幕府による宗教統制以後のことである。
- (2) 石井教道編『^{昭和}法然上人全集』、平楽寺書店発行、昭和三〇年、一七頁。『正徳版漢語灯録』巻六に出る。
- (3) 同上書三三八頁。
- (4) 沢田謙照稿「往生浄土」、藤吉慈海編『往生浄土の理解と表現』浄土シリーズ2、知恩院浄土宗学研究所発行、昭和四一年、一七六頁参照。
- (5) 恵谷隆戒稿「往生の現代的表現」、同上書一〇六―七頁参照。
- (6) 中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経』下、岩波文庫六五九三―六五九四、岩波書店発行、昭和三九年、七二頁。
- (7) 『大原談義聞書』、『^{昭和}法然上人全集』一〇九六頁。
- (8) 「つねに仰せられる御詞」、同上書四九四頁。
- (9) 同上四九二―三頁。
- (10) 「津戸の三郎へつかはす御返事」、同上書五〇三頁。
- (11) 「一遍上人語録」巻上、時宗宗典編集委員会編『定本時宗宗典』上巻、時宗宗務所発行、昭和四四年、一〇頁。
- (12) 同上書八頁。
- (13) 「一遍上人語録」巻下、同上書三二頁。
- (14) 同上書三五頁。
- (15) 同上書三一頁。
- (16) 同上書二七頁。
- (17) 註(7)に同じ。
- (18) 註(8)に同じ。
- (19) 『述成』、森英純編『^{西山}短篇鈔物集』、西山短期大学発行、昭和五五年、九一頁。
- (20) 高楠順次郎編『大正新脩大藏經』第四七巻、「諸宗部」四、大正新脩大藏經刊行会発行、昭和三年、四三九頁。
- (21) 「一遍上人語録」巻下、前掲書上巻三二頁。
- (22) 同巻上、同上書九頁。
- (23) 『選択本願念仏集』、『^{昭和}法然上人全集』三四八頁。
- (24) 同上書三三八頁。
- (25) 同上。
- (26) 『大正新脩大藏經』第四七巻四四〇頁。
- (27) 「一遍上人語録」巻上、前掲書上巻六頁。
- (28) 同上。
- (29) 同上書八頁。
- (30) 同巻下、同上書三三頁。
- (31) 同上書二八頁。
- (32) 『述成』、前掲書八九頁。
- (33) 「西山善慧上人御法語」、同上書一三三頁。
- (34) 「一遍上人語録」巻下、『定本時宗宗典』上巻三二頁。
- (35) 『金剛宝戒秘決章』、『^{昭和}法然上人全集』一〇五七頁。
- (36) 藤吉慈海編『阿弥陀仏の理解と表現』浄土シリーズ4、知恩院浄土宗学研究所発行、昭和四三年、一〇〇―一、一一二―三、一四六頁参照。
- (37) 「一遍上人語録」巻上、前掲書上巻三頁。
- (38) 同上。
- (39) 同巻下、同上書二六頁。
- (40) 同上書三〇頁。
- (41) 同上書三四頁。
- (42) 同上書三一頁。

- (43) 『浄土三部經』下五三頁。
- (44) 『二遍上人語録』卷上、前掲書上卷二三頁。
- (45) 藤吉慈海著『浄土教思想の研究』、平楽寺書店発行、昭和五八年、一六九頁参照。
- (46) 『二遍聖絵』第一、『定本時宗宗典』下卷三六六頁。
- (47) 『二遍上人語録』卷下、同上書上卷二七頁。
- (48) 同卷上、同上書三頁。
- (49) 同卷下、同上書二七頁。
- (50) 同上書三〇頁。
- (51) 同上書一八頁。
- (52) 註(39)に同じ。
- (53) 註(40)に同じ。
- (54) 『二遍上人語録』卷下、前掲書二九頁。
- (55) 註(42)に同じ。
- (56) 『二遍上人語録』卷下、前掲書二九頁。
- (57) 同上書一八頁。
- (58) 『昭和^{新編}法然上人全集』三一六頁。
- (59) 『定本時宗宗典』上卷二四八、九頁。
- (60) 同上書一八頁。
- (61) 註(41)に同じ。
- (62) 註(46)に同じ。
- (63) 『二遍上人語録』卷下、前掲書上卷二七頁。
- (64) 同上書三七頁。
- (65) 同卷上、同上書八頁。
- (66) 同卷下、同上書二六頁。
- (67) 同上書一九頁。
- (68) 『法然上人伝記』卷第三上、井川定慶編集兼発行『法然上人伝全

- 集』、昭和二七年、三六八頁。
- (69) 『觀經散善要義釈觀門義鈔』卷第三、『西山全書』第三卷、浄土宗西山派宗務院編輯兼発行、大正四年、三五四頁。
- (70) 『觀經玄義分他筆鈔』卷中、同上書第四卷、大正五年、二九八頁。
- (71) 同上書第七卷二八〇頁。
- (72) 『二遍聖絵』第三、前掲書下卷三六八頁。
- (73) 橘俊道著『二遍上人の念仏思想と時衆』、橘俊道先生遺稿集刊行会発行、平成二年、三四、五頁参照。
- (74) 『二遍聖絵』第三、前掲書下卷三六九頁。
- (75) 同上。
- (76) 『二遍上人語録』卷下、同上書上卷三一頁。
- (77) 同上書二六頁。
- (78) 同上書三三頁。
- (79) 同上書三四頁。
- (80) 同上。
- (81) 同卷上、同上書八頁。
- (82) 『時宗統要篇』卷第三、同上書下卷六一頁。
- (83) 同上。
- (84) 同上。
- (85) 『二遍上人語録』卷下、同上書上卷二九頁。
- (86) 同卷上、同上書九頁。
- (87) 『二遍上人縁起絵』第四、同上書下卷四二、三頁。
- (88) 『他阿上人法語』卷第六、同上書上卷一九八頁。
- (89) 『二遍上人念仏安心抄』、同上書下卷一八六頁。
- (90) 卷上、『時宗教学年報』第二〇輯、時宗教学研究編纂兼発行、二一九頁。
- (91) 註(16)に同じ。

- (92) 『二遍上人語録』 卷下、前掲書卷下三二頁。
- (93) 註(50)に同じ。
- (94) 『二遍上人語録』 卷上、前掲書卷上七頁。
- (95) 同上卷下、同上書三二頁。
- (96) 同上。
- (97) 同上書三七頁。
- (98) 同上書二九頁。
- (99) 『時宗綱要』、同上書下卷三四〇頁。
- (100) 同上。
- (101) 『新編法然上人全集』 三四八頁。
- (102) 「つねに仰せられける御詞」、同上書四九五頁。
- (103) 同上。
- (104) 同上書八七七頁。
- (105) 『二遍上人語録』 卷下、前掲書上卷八頁。
- (106) 同上書二八頁。
- (107) 註(40)に同じ。
- (108) 『二遍上人語録』 卷上、前掲書上卷二二頁。
- (109) 同卷下、同上書二八頁。
- (110) 同卷上、同上書一〇頁。
- (111) 註(46)に同じ。
- (112) 『述成』、前掲書七七―八頁。
- (113) 『白木念仏御法語』、同上書一四五頁。
- (114) 『述成』、同上書八四―五頁。
- (115) 註(16)に同じ。
- (116) 『二遍上人語録』 卷下、前掲書二六頁。
- (117) 『浄土三部經』 上、岩波文庫六五八―六五九二、昭和三八年、一三六頁。

- (118) 『往生礼讃偈』「後序」、「大正新脩大藏經」第四七卷、「諸宗部」四、四四七頁。
- (119) 『二遍上人語録』 卷下、前掲書三一頁。
- (120) 『二遍聖絵』 第六、同上書下卷三七四頁。
- (121) 註(39)に同じ。
- (122) 註(94)に同じ。
- (123) 『女院御書』 下卷、『讀山短篇鈔物集』一三三頁。
- (124) 村木弘昌著『釈尊の呼吸法大安般守意經に学ぶ』、柏樹社発行、昭和五四年、二二―二頁。
- (125) 『安心鈔』、『讀山短篇鈔物集』一八二頁。
- (126) 『二遍上人語録』 卷下、前掲書三五頁。
- (127) 同上書三〇頁。
- (128) 『二遍上人念仏安心抄』、前掲書一八五頁。
- (129) 同上。
- (130) 往生の主体については、従来、業説・アーラヤ識説・念説・業熟体説などが知られる。このうち、アーラヤ識は次の心的作用へと繋がって行くのであるが業種子が蔵される場所であり、往生の主体としては業ないし業種子とするのが妥当であろうし、念もまた業であるろうが、業熟体については、玉城康四郎が原始經典において見出し、その全人格的思惟の実践によって実証した説であり、如上の説がいずれも心的なものを主体とするのに対し、これは意識を吸収した身体とするところに特色がある(たとえば、『新しい仏教の探求ダンマに生きる』、大蔵出版、平成二年、二四―二七頁)。原子のように微細な身体ということであろうし、示唆に富む有力な説であるが、しかし、不滅なのは実体ではなく心的なエネルギーであると思われるから、今は業説に従う。
- (131) 『二遍上人語録』 卷上、前掲書三頁。

(132) 同上二五頁。

(133) 『三縁事』、『西山短篇鈔物集』一一四頁。

(134) 『昭和法然上人全集』八八〇頁。なお、『一遍上人縁起絵』第三に、「或野原をすぎられけるに人の骸骨多くみえければ」とて、「かはにこそをとをんなのいろもあれほねにはかはる人かたもなし」との和歌を記す(『定本時宗宗典』下巻四〇七頁)。「縁起絵」に出るから『一遍上人語録』にも誤って竄入するが、一部異なるところがあるもののこれはいうまでもなく法然の和歌の引用であり(『昭和法然上人全集』一一七六頁)、留意されなくてはならない。

(135) 註(102)に同じ。

(136) 『一遍上人語録』巻下、前掲書三〇頁。

(137) 同上三六頁。

(138) 同上。

(139) 『一枚起請文』、『昭和法然上人全集』四一六頁。

(140) 註(103)に同じ。

